

# LA PATERNIDAD DE DIOS, FUNDAMENTO DE LA MORAL CRISTIANA Y DE LA ÉTICA HUMANA

RÉAL TREMBLAY, C.Ss.R.

*«El “prójimo” no es aquel al que “yo amo” sino cualquier ser humano que se cruza en mi camino...»*

(Edith STEIN)

«El mandato de amar a los enemigos es el punto culminante de la ética propuesta por Jesús»<sup>1</sup>. Nos apoyamos sobre esta afirmación de Joachim Gnilka. La afirmación está hecha en relación con la sexta y última antítesis de la versión de San Mateo del «Sermón de la montaña» (cf. *Mt* 5, 44ss)<sup>2</sup>, y da a entender que nos encontramos en presencia de la cresta donde se entrecruzan todas las demás líneas constructivas de la moral proclamada por el Jesús de Mateo. Empezamos nuestra reflexión sobre el tema de estas páginas buscando lo que justifica este tipo de moral.

«Amad a vuestros enemigos y rezad por vuestros verdugos, proclamad Jesús; así seréis hijos de vuestro Padre que está en los Cielos, pues hace salir su sol sobre buenos y malos, y llover sobre justos y pecadores» (*Mt* 5, 45 y par.). «Sed pues perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (*Mt* 5, 48 y par.). Notemos que en estos textos, Jesús no orienta la mirada de sus oyentes directamente hacia Él, como lo hará más de una vez en otras ocasiones de su vida pública (pensemos, por ejemplo, en la escena del lavatorio de los pies narrado por Juan: cf. *Jn*

1. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, I. Teil (HThKNT., I/1), Freiburg-Basel-Wien 1988, 187.

2. Gnilka piensa que, comparadas entre sí, las versiones de Mateo y de Lucas (6, 27s.; 35b) tienen una base única. Lo describe así: «[...] Auf die Weisung, die Feinde zu lieben und für sie zu beten, folgen eine Zielangabe (Kind Gottes zu werden) und eine Begründung (die unterschiedslose Güte Gottes gegen alle)», J. GNILKA, *Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte* (HThKNT., Suppl. III), Freiburg-Basel-Wien 1990, 228-229. Cf. también H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium*, I. Teil (HThKNT., III/1), Freiburg-Basel-Wien 1982 (2º ed.), 341-359.

13, 13-15), sino que la dirige hacia el «Padre que está en los cielos». Esto significa que al radicalismo más absoluto del amor vivido, le corresponde la perfección misma del Padre. Pero entonces surge una cuestión: ¿De qué modo esta moral de cimas se relaciona con esta cumbre insuperable? ¿Por pura imitación de la perfección del Padre, como a primera vista se podría deducir del último texto? ¿O, considerando el mismo texto, por participación? Y si se tratase de participación, ¿de qué tipo es? (I).

Una vez que nos hayamos esforzado en contestar a esta pregunta, debemos plantear otra que se encuentra como incluida en nuestra perícopa evangélica. ¿Qué es lo que hace que el Padre haga salir su sol y caer su lluvia sobre los buenos y sobre los malos? ¿Por qué su amor providente parece ser indiferente a la bondad o a la malicia de los hombres? ¿Será porque no quiere privar a los buenos de sus dones? ¿O bien será en razón de que, más allá de su bondad y de su malicia moral, hay en ellos algo más importante todavía por ser más fundamental, algo que concierne a su identidad, a su ser ante Él? (II).

Después de ocuparnos de este problema, será preciso volver a la moral del amor a los enemigos considerada globalmente en el primer bloque de reflexión para, a la luz de cuanto precede, comprender mejor las coordenadas y, a partir de ahí, tocar otras facetas de la relación entre la moral y la Persona del Padre. Lo haremos respondiendo a las tres cuestiones siguientes: ¿Cuál es el enemigo al que debo amar? ¿El hermano creyente o cualquier persona que me hierre? Y, ¿cómo debo amar? ¿Con un amor lejano, distante, reservado, o bien con un amor cercano, vibrante, empeñado hasta el servicio de esclavo, por ejemplo, con un amor *in forma crucis*? Y finalmente: ¿En qué se basaría mi amor? ¿En las posibilidades de mi corazón o en las del Corazón que fue abierto sobre la Cruz para nunca más cerrarse? (III).

Pero esta misma pregunta conduce directamente a otra: ¿Quién es el fundamento último de esta moral, el Hijo o el Padre? En el marco de la respuesta de Jesús a Felipe cuando decía «quien me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14, 9), propondremos una respuesta: es el Hijo porque es el Padre (IV).

Después de estos cuatro momentos de reflexión, nos quedará por decir, como conclusión, una palabra sobre el tipo de moral que se encuentra vinculada al Padre de Jesús como a su punto de sujeción ineludible. ¿Se trata sólo de la moral específicamente cristiana o también de una moral que se refiere a todo hombre por el solo hecho de ser hombre?

## I. LA PERFECCIÓN DEL PADRE, EMERGENCIA DEL ABSOLUTO DEL AMOR VIVIDO

J. Gnilkha ha puesto de relieve que el tema del amor a los enemigos no es exclusivo del mensaje de Jesús; este tema se encuentra prácticamente en la mayor parte de las grandes religiones así como en algunos filósofos que en nada son deudores del cristianismo<sup>3</sup>. Analizando estos testimonios, a veces impresionantes<sup>4</sup>, desde el punto de vista de su causa y de su fin, se percibe que el mensaje de Jesús tiene una consistencia del todo singular, algo absolutamente específico. En efecto, en vez de ser justificado por el hecho de la brevedad de la vida, por la pertenencia a una única naturaleza (como en los filósofos estoicos, por ejemplo) o por la conciencia imperfecta que el enemigo tiene de su malicia (como en el budismo, por ejemplo), el amor a los enemigos vivido por los discípulos tiene como motivo «la pertenencia a Jesús».

A este motivo englobante se suman otros que delinear con claridad los contornos de este *proprium* cristiano del amor a los enemigos y que tienen un interés más inmediato para nuestro trabajo. Es el caso del contenido de Mt 4, 45 en su forma intencional. El que ame efectivamente a su enemigo se convertirá en hijo de Dios. El modo de actuar de los hijos es el del Padre, su naturaleza participa de la Suya, su comportamiento es similar al Suyo. Por la similitud en el comportamiento se reconoce el parentesco con Él<sup>5</sup>. Se encuentra aquí el tema de la semejanza del hombre con Dios considerada bajo su aspecto ético en cuanto connota la llamada a la imitación de Dios. Pero aquí se plantea una cuestión. ¿La filiación divina es sólo una promesa que se consigue por la imitación de Dios o es ya una realidad que se manifiesta por la imitación? Las dos maneras de ver las cosas están justificadas. A favor de la actualidad de la filiación aboga Mt 5,16, donde se dice que los discípulos ya pueden llamar a Dios su Padre y que deben manifes-

3. J. GNILKA, *Matthäusevangelium...*, 191s.; ID., *Jesus...*, 229s. En el Antiguo Testamento y en el judaísmo helenístico, el autor reconoce sin embargo que este dato se presenta más como «punto de enganche» (*Anknüpfungspunkt*) con un mandamiento explícito que como «mandamiento explícito» propiamente dicho. En el estoicismo y sobre todo en las religiones orientales como en el budismo y el taoísmo, la recomendación de amar a los enemigos aparecería más claramente.

4. Por ejemplo, las exhortaciones de Buda a su discípulo citadas en J. GNILKA, *Jesus...*, 230, conforme a las investigaciones de F. Heiler.

5. A propósito de Lc 6, 35, Schürmann escribe: «Die hohe Forderung der Feindesliebe wird also [...] letztlich und grundsätzlich mit dem Gedanken der Nachahmung Gottes, weil bei der höchsten Forderung auch zum höchsten Motiv gegriffen werden muß. Die Forderung wird [...] einfach als Nachvollzug des Verhaltens Gottes empfohlen. Wer den Vater liebt, wird es ihm nachtun, weil er ihm ähnlich sein will; er bedarf nicht weiterer Motive für sein Handeln. Der große Gedanken der Nachahmung Gottes bestimmt hier das menschliche Verhalten» o.c., 357.

tarlo con sus obras. A favor de la interpretación que apunta a la adquisición futura de la filiación divina está en cambio *Mt* 5, 9, que la promete como recompensa al final de los tiempos en la irrupción de la revelación del Reino de los Cielos. Gnllka propone una vía intermedia. Es preciso ver la filiación divina como una realidad dinámica. Dios ha acogido ya a los discípulos, pero mientras viven en el mundo, están sometidos a la prueba. Sólo al final serán irrevocablemente sus hijos<sup>6</sup>.

Esta filiación divina ya dada a los discípulos, consolidada por la imitación de la benevolencia del Padre con los buenos y los malos, y llamada a su plenitud al final de los tiempos es retomada en *Mt* 5, 48 bajo el enfoque de la apremiante llamada a la perfección relacionada directamente con el amor a los enemigos (cf. v. 46-47) e incluso, añade Gnllka, con el conjunto de las antítesis del discurso de Jesús. En efecto, es justamente esta exigencia la que recuerda la imitación de Dios y por eso la que remite a los versículos más arriba analizados. ¿En qué consiste esta «perfección de Dios»<sup>7</sup>, de «vuestro Padre celestial» (*Mt* 5, 48), que se presenta aquí como medida del hombre? A partir de los diversos matices incluidos en la etimología de la palabra (el hecho de ser intachable, sin falta, íntegro: cf. *Jb* 1,1; 2,3), se piensa en la idea del todo, de lo que no está dividido, fragmentado, de lo que es íntegro. En su Bondad, Dios se vuelve hacia los hombres sin excepción, totalmente, enteramente. La plenitud buscada por el hombre consistiría entonces en imitar este don entero de Dios que no excluye a nadie, que no hace ninguna discriminación; plenitud que permite al hombre, insiste Gnllka, «llegar a ser hijo de Dios»<sup>8</sup>.

Si Mateo nos ha hecho recorrer un largo camino en la cuestión del nexo entre la moral (entendida aquí en su punto culminante) y el Padre, basándonos en este hallazgo pero ahondándolo a la luz de la teología del Padre tal como se encuentra desarrollada en las fases más avanzadas del Nuevo Testamento, como en Pablo y en Juan<sup>9</sup>, ¿es posible llevar la reflexión todavía más lejos? Examinemos las cosas de cerca.

6. Cf. *Matthäusevangelium...*, 193-194. Algo análogo vale para *Lc* 6, 35-36: «Wenn freilich V 36 unmittelbar im Anschluß an V 35 auffordert, es der Art des "Vaters" gleichzutun, muß zwischen den Zeilen gelesen werden, daß der Text die V 35 für die eschatologische Zukunft verheißene "Gottessohnschaft" irgendwie doch auch schon als eine gegenwärtige Realität gedeutet haben will, wie das auch *Mt* 5, 45 und nachklingend (s.o.) *Eph* 5, 1 verstanden hat. Die Gottessohnschaft der Getauften scheint sich in dieser postbaptismalen Katechese in Erinnerung zu bringen», H. SCHÜRMANN, *o.c.*, 356.

7. Señalemos con Gnllka, en quien seguimos inspirándonos, que «weder Qumran noch das AT kennt die Rede vom vollkommenen Gott», *o.c.*, 195.

8. *Ibid.*

9. Cf. *πατήρ* en *TWNTV*, 996 ss.; P. GRELOT, *Dieu le Père de Jésus Christ* (JJC., 60), Paris 1994, 201ss (sobre todo para S. Juan).

Una primera proposición en este sentido podría presentarse como sigue: El Padre ama a los buenos y a los malos porque, como Creador, no puede odiar o ser indiferente a sus criaturas. Aunque sea justo, este enunciado no abarca, sin embargo, toda la concepción cristiana de la figura del Padre. Se debe ir más allá diciendo: el Padre ama a los buenos y a los malos porque, en su libertad imprevisible, los destina, incluso antes de crearlos, a participar de su intimidad, a ser sus hijos adoptivos (cf. *Ep* 1,3-5).

Este último enunciado, para ser plenamente justificado, debe ser completado por otro de más hondura todavía. En efecto, si este salir libre y amoroso del Padre hacia la criatura, tiene tal fuerza que hace de todo hombre un candidato o, como dice San Pablo, un predestinado a reproducir la imagen del Hijo (cf. *Rm* 8, 28-30), es necesario que tenga su origen en un salir todavía más profundo, tan profundo que sea propiamente divino, constitutivo del Ser paternal. Este salir, es el don total de sí, lugar de la emergencia o del surgimiento de un Otro increado y divino: es decir, la generación del Hijo (cf. *Jn* 1,1ss). Por consiguiente, el Padre ama a todos los hombres, los buenos y los malos, porque son *de Él y para Él* en el «Primogénito» por quien Él es Padre.

La «perfección» del Padre que Mateo definía en términos de amor total manifestado a todo hombre, se enriquece así con rasgos nuevos que la consolidan confiriéndole sus últimos fundamentos. El amor incondicional del Padre para con cualquiera está enraizado a fin de cuentas en el amor que el Padre tiene para con Él mismo en su Hijo, que es la expresión perfecta de su despojamiento «esencial», de su *kénosis* radical. En consecuencia, la moral del amor a los enemigos hace «hijos de Dios», no sólo por imitación de la «perfección» paternal, sino más radicalmente todavía por participación en su Ser en el Hijo engendrado por Él.

## II. MÁS ALLÁ DE SU BONDAD O MALICIA MORALES, EL HOMBRE HIJO DE DIOS RECONCILIADO CON EL PADRE EN LA GENERACIÓN DEL HIJO MUERTO Y RESUCITADO

En el campo de las relaciones humanas, el comportamiento de alguien se mide generalmente según la acción/reacción de su semejante. El texto de Mateo habla de estas relaciones del tipo *do ut des*. La Escritura menciona esta especie de «normalidad» para superarla, para declararla insuficiente, inadecuada cuando el *humanum* está insertado en el *divinum*. En este nuevo contexto, se debe saludar al que no saluda, amar al que no ama (cf. *Mt* 5, 46-47).

Lo que sucede en el plano humano no es sino el calco de lo que acontece en el plano divino. El Padre hace salir su sol tanto sobre los que le aman como sobre los que no le aman, hace llover tanto sobre los justos como sobre los injustos (cf. *Mt* 5, 45). Mirando las cosas superficialmente, este modo de actuar paternal que el creyente está invitado a reproducir, puede parecer atrayente, llevadero, gracias al ideal subyacente; pero, al mismo tiempo, es difícil, incluso imposible de asimilar por el creyente haciéndolo propio a causa de lo que podríamos llamar el carácter ingenuo de tal actuar o, más exactamente, a causa de su inadecuación a la realidad concreta del mundo de aquí abajo. Desde el punto de vista de Dios, este modo de actuar posee sin embargo su plena justificación, la cual, una vez ahondada, nos hace comprender la grandeza inabarcable del hombre, de todo hombre sea quien sea, y nos facilita el acceso al modo de actuar del Padre. Examinemos las cosas más de cerca. Encontraremos unos datos ya presentes en el cuadro de nuestro estudio sobre la perfección del Padre, pero enriquecidos y destinados a poner de relieve lo que se desprende de esta perfección, es decir la concepción que el Padre tiene del hombre.

Si es verdad que el árbol se reconoce por sus frutos, es también cierto que el árbol es diferente de los frutos que produce, en el sentido de que es anterior a ellos. Sin el árbol no habría ni malos ni buenos frutos. La prioridad, por tanto, debe ser atribuida al árbol. Ahora sin metáfora, hay que decir que antes del actuar está el ser. La aparente indiferencia del Padre ante la bondad o malicia del actuar humano viene del hecho de que antes de considerar el uso que el hombre hace de su libertad, Dios considera el ser, el ser que no proviene del hombre sino de Él, el Creador del universo. Esta prioridad concedida al ser sobre el actuar es el índice —contrariamente a lo que piensan Nietzsche y los epígonos de la postmodernidad<sup>10</sup>— del valor primordial e inalienable del ser, de su verdad, de su bondad y de su belleza. He aquí un primer motivo que justifica el amor del Padre por cualquiera, bueno o malo, justo o injusto.

Pero este ser, ¿cómo es creado? ¿Salió de la nada y fue puesto en el ser sin proyecto, sin finalidad? ¿O forma parte de un designio de amor cuyo origen se remonta no sólo a la Voluntad creadora del Padre de dar el ser más que de no darlo —lo que ya sería eminentemente positivo—, sino también a su decisión eterna y gratuita de hacerlo ser para

10. Como los colaboradores del libro editado por A. GARGANI (a cura di), *Crisi della ragione*, Torino 1979 (particularmente la larga introducción del mismo Gargani, pp. 5-55); G. VATTIMO-P.A. ROVATTI (a cura di), *Il pensiero debole*, Milano 1983; ID., *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger?*, Milano 1980, 51ss.; etc.; ID., *La fine della modernità*, Milano 1985, 175ss y el artículo crítico de A. POPPI, *Una duplice infondatezza dell'etica debole*, en «StPat» 44 (1997) 91-99.

introducirlo en su Ser divino? La Escritura, sobre todo las últimas Cartas del *corpus* paulino, nos asegura que la segunda parte de la alternativa antes mencionada es la verdadera. He aquí entonces un segundo motivo que autoriza al Padre a ser benévolo para con buenos y malos.

Sin embargo, es necesario ser más precisos. Si el Padre decide en su amor y su libertad soberana introducir a su criatura humana<sup>11</sup> en su misterio y, por tanto, salir hacia lo creado para llevarlo a Él, no puede hacerlo más que en esta salida de sí primordial, «esencial», que lo constituye Padre, o bien lo hace en el Hijo, puesto que éste es justamente el resultado del despojamiento del Padre, de su *kénosis* en y por el Amor, hasta el punto de constituir, como dice la Escritura, la efigie, la reproducción, el resplandor, la impronta exacta de la «sustancia» paternal (cf. *He* 1,3). En términos más sencillos, se puede afirmar que la salida de amor *ad extra* está enraizada en la salida de amor *ad intra*. Por tanto, el hombre, todo hombre lleva los rasgos del Padre a través de los de su Hijo. He aquí pues otro motivo que explica el amor del Padre para con todos. Él se ama en sus hijos, que reflejan los rasgos de su «Hijo amado en quien se complace» (*Mt* 3,17 y par.; 17,5 y par.).

Si todo esto es verdad —y aquí damos un paso decisivo en nuestra reflexión—, no es el hombre-criatura el primero, sino el hombre-Hijo o el Hijo hecho hombre. Y dado que la criatura creada libre para ser unida, asimilada al Hijo libre, ha hecho mal uso de su libertad, los rasgos humanos del Hijo son eternamente los de un Crucificado con el corazón abierto (cf. *Za* 12,10; *Jn* 19,34ss; 20,24ss; *Lc* 24,36ss; *Ap* 1,7), de un Cordero inmolado (*1 P* 1,19-20; *Ap* 5,6); el Hijo ha asumido, según la Voluntad amable de Su Padre, hasta las carencias efectivas de una libertad humana que fue dada para la filiación, esto es, para compartir el misterio paternal. Encontramos aquí otro motivo del amor universal del Padre. En todo hombre —lo vemos particularmente aquí—, incluso en el malo o en el injusto, el Padre se reconoce, puesto que, por su Voluntad, su Hijo lleva desde siempre y para siempre<sup>12</sup> en su carne las mordeduras de una libertad invertida por la astucia de la Serpiente de los orígenes (cf. *Gn* 3,1ss; 3,15; *Ap* 12,9).

11. Lo que implica, notemos de paso, que la consistencia propia de la criatura se convierte en la condición de posibilidad de la realización del plan divino.

12. Me he explicado en otro lugar sobre lo bien fundado del «antes» eterno de la cruz: «El Padre no impone su designio eterno de filializar al hombre en su Hijo. Lo ofrece al hombre creado libre en vista de la filialización. Pero, esta libertad ha fallado. Dios ha previsto la caída del hombre y la ha asumido para poder poner por obra, a pesar del obstáculo del pecado, su plan filializador. *Es la razón por la cual el "Alpha" es eternamente inmolado* (cf. *1 P* 1, 19-20) y por la que podrá ser, al final, el "Omega" también inmolado, pero portador esta vez de la historia invertida del pecado». R. TREMBLAY, *L'«Homme»* (Ep 4, 13), *mesure de l'homme d'aujourd'hui et de demain. Pour un approfondissement de «Gaudium et Spes»*, en «StMor» 35 (1997) 103. (Las cursivas son mías).

Pero las marcas de la pasión en el cuerpo humano del Hijo no son sólo vestigios de una libertad renegada tras los engaños del «padre de la mentira» (cf. *Jn* 8, 44). Son también las señales de una libertad reparada, las huellas de una inmolación o de una donación en el Espíritu (cf. *He* 9,14), de una ofrenda pneumática de sí al Padre, el cual, a su vez y en el Espíritu, acoge al Hijo resucitándolo de entre los muertos, engendrándolo en su carne (cf. *Ac* 13,33) e introduciéndolo de nuevo en la intimidad paterna de la cual se separó momentáneamente por solidaridad con el pecado de la libertad indigente del hombre (cf. *Rm* 8, 3; *Ga* 3, 13; *2 Co* 5, 21). He ahí otra justificación del amor universal del Padre. En el malo o injusto, el Padre se reconoce en los rasgos de su Hijo encarnado, eternamente inmolado y reconciliado con Él. Aquí abajo ningún pecador o injusto está todavía determinado a la «segunda muerte», señalado por ella (cf. *Ap* 20, 14); ningún hombre está completamente perdido, ninguno es totalmente anti-filial y por ello anti-paternal, porque en el Crucificado resucitado arde, como en una «zarza ardiente» (cf. *Ex* 3, 2), la llama inextinguible del Espíritu (cf. *Ac* 2, 3) que reconcilia al hombre con Dios. Por estar introducido en el Hijo muerto y resucitado, todo hombre malo o injusto de este mundo lleva los rasgos del «hijo pródigo» que el Padre percibe de lejos y hacia el cual acude «movido de compasión», como narra San Lucas, para abrazarlo largamente y reconducirlo al gozo inalterable de estar en la casa paterna (cf. *Lc* 15, 21) y de encontrar de nuevo, por ello, su verdadera identidad<sup>13</sup>.

Esta alusión casi natural a la parábola lucana del «hijo pródigo», nos muestra que la identidad del hombre no se mide primeramente, desde el punto de vista del Padre, por la medida de la fidelidad concreta de la libertad del hombre, de lo que el hombre hace por Dios, sino que se mide por la medida de lo que Dios hace por el hombre, esto es, de su acto creador englobado en el acto de amor libre y gratuito de predestinar en su Hijo a la filiación adoptiva antes del pecado pero no

13. Me permito citar este texto de H.U. VON BALTHASAR que justamente confirma las presentes reflexiones y otra análogas hechas en nuestro ya citado artículo *L'«Homme»...*, 99-104: «Unsere vorweltliche „Versetzung“ an seinen Ort heißt demnach für uns immer Heimkehr nicht bloß zu Gott als Heimat, sondern zu uns selbst (im vollendeten Menschen Jesus Christus), indem wir vom Vatergott „vorbestimmt sind, gleichgestaltet zu werden dem Bild ‚Sohn Gottes‘» (*Röm* 8,29), nicht in einer Bewegung weg von unserem Todesschicksal, sondern durch Eingestaltung, ja durch Zusammenwachsen (σύμφυτοι) mit dem archetypischen Sterben (*Röm* 6,5; *Kol* 1, 18: „der Erstgeborene unter den Toten“ und Gekreuzigtwerden (*Röm* 6,6; *Gal* 2, 19), um so zur Gleichgestaltung in das archetypische gesamt menschliche Verherrlichtwerden zu gelangen (*Phil* 3, 11): wir sind vorweg bestimmt, im Sohn Gottes zu Gott als Heimat und zu unserer „geschöpflichen“ Eigentlichkeit ein-und heimzukehren» *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Bd. III/2, 2: *Neuer Bund*, Einsiedeln 1969, 371. (Las cursivas son del autor).



sin asumirlo para destruirlo. Dios hace salir su sol sobre buenos y malos, llover sobre justos e injustos porque ha concebido a los hombres según los rasgos de su Hijo encarnado, muerto y resucitado, y los quiere como hijos en este Hijo, porque en este Hijo Él se considera su Padre<sup>14</sup>. Si los creyentes quieren actuar como el Padre ante la experiencia de la enemistad de sus semejantes, deben recurrir a este criterio absolutamente prioritario, criterio que les recordará también su estatuto de hijos y la urgencia de serle fieles. Es decir que si, en consideración del amor que se debe manifestar a los enemigos, debe conferirse la prioridad al ser de estos últimos más que a su actuar, en consideración de los creyentes que aman así, se concede prioridad al actuar, actuar que lleva, como hemos señalado al final de la sección precedente, a la comunión con el Ser paternal en el Hijo nacido de Él y que, por ello, concede a los hombre renovar su identidad filial y cumplirla o llevarla a su plenitud. Pero este actuar que es condición de posibilidad del ser hermano del Hijo e hijo del Padre, ¿cómo se expresa exactamente? Es lo que debemos considerar a continuación.

### III. LAS COORDENADAS DE LA MORAL DE LAS CUMBRES O DEL AMOR A LOS ENEMIGOS

La primera pregunta que debemos hacernos al respecto apunta al objeto de este amor. Lo hemos formulado más arriba en estos términos: «¿Qué enemigo debo amar? ¿El hermano creyente o toda persona que me ofende?». En la sección anterior, nuestra reflexión, inspirada en el texto de Mateo, nos ha orientado hacia una respuesta en la que están incluidos los dos tipos de personas. Se trata de amar a todo enemigo, sea creyente o no. Pero ¿qué dice exactamente nuestro texto bíblico y su paralelo lucano? A este propósito, Gnilka escribe que «el enemigo (al que Jesús hace aquí alusión) es el enemigo de todo tipo, el enemigo personal, el adversario en un proceso, el enemigo del grupo, del clan, el soldado del campo adversario»<sup>15</sup>. A este dato más global, nuestro exégeta añade otro, más específico de Mateo, que, en el presente contexto, es interesante señalar. Con otros de sus colegas exégetas, Gnilka piensa que el Evangelista concentra su atención en el enemigo de carácter religioso, como lo muestra el mandamiento de «reza(r) por sus perseguidores» (cf. 5, 44). Como no es un despropósito

14. Leer la espléndida página donde J.H. NEWMAN describe el amor *concreto* que Dios tiene para su criatura: «His adopted son, favoured with a portion of that glory and blessedness which flows from Him everlastingly unto the Only-begotten», *Parochial and plain Sermons*, San Francisco 1997, 563.

15. J. GNILKA, *Jesus von Nazareth...*, 232.

to pensar que el caso de la comunidad de Qumrán está aquí en el horizonte de su pensamiento, Mateo confiere como una figura comunitaria al enemigo personal en el sentido de que alguien es mi adversario porque forma parte de un grupo hostil a mi comunidad<sup>16</sup>. Añadamos que esta circunstancia podía ser ocasionada por las relaciones con estructuras sociopolíticas de la época. Mantenido con firmeza, esta dimensión social o comunitaria del texto bíblico no debe, sin embargo, insiste Gnllka, servir de pretexto para debilitar su contenido identificando el enemigo con el anonimato de un grupo más que con personas muy concretas<sup>17</sup>.

A la luz de esta exégesis, se pueden retomar tranquilamente las conclusiones de nuestras anteriores reflexiones: el enemigo que hay que amar, es cualquier adversario en cuanto hombre, añadiendo que no hay prácticamente ninguna forma de enemistad que pueda ser un obstáculo para el amor exigido por Jesús<sup>18</sup>.

Pero, ¿de qué densidad es este amor? Dos importantes indicaciones nos vienen del texto de Mateo. En 5,44, el Evangelista nos dice que, a causa de Jesús, se debe aplicar el mandamiento del amor al prójimo también al enemigo; es decir, que se debe considerar a este último como un prójimo, un amigo, un hermano. En 5,48, es preciso imitar el Padre, cuya perfección consiste en derramar su bondad sobre todos los hombres<sup>19</sup>. A la luz de estos dos datos, se puede decir que el amor que se pide a los creyentes es *de máxima calidad*. Es, en primer lugar, por Jesús, del orden de la amistad, de la fraternidad —estos sentimientos humanos en sí mismos son ya muy elevados y más aún sobre-elevados por el mundo de la fe—, y luego tiene la intensidad, el radicalismo del amor propio del Padre, quien da todo a todos.

Con esta última precisión, se siente como resonar este pasaje de Juan: «Sí, Dios ha amado tanto al mundo que le ha entregado a su Hijo único...» (Jn 3,16), con la consecuencia de que la perfección del Padre o su amor total por todos toma en este caso *una forma cristológica*, es decir, que se manifiesta en la persona y la obra de su Hijo hecho

16. Cf. J. GNILKA, *Matthäusevangelium...*, 191; R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Bd. 1: *Von Jesus zur Urkirche* (HThKNT., Suppl. I), Freiburg-Basel-Wien, 1986, 105-106; H. SCHÜRMANN, *o.c.*, 345.

17. J. GNILKA, *Jesus von Nazareth...*, 232.

18. En una consideración general sobre el contenido de la primera parte del Sermón de la Montaña, Gnllka escribe en relación con nuestro problema: «In der Formulierung, die Feinde zu lieben, für die Schmähenden zu beten, bleibt der Feind ohne eine bestimmte Erklärung, da die Schmähung eine allgemeiner Ausdruck der Feindseligkeit ist, diese Allgemeinheit das Gebot der Feindesliebe grundsätzlich Bedeutung gewinnt. Das Gebot ist in jede Freund-Feind-Situation übertragbar. Jeder kennt seinen Feind am besten, sei es der persönliche, sei es der kollektive Feind», *Das Matthäusevangelium...*, 197.

19. Cf. y uno tras otro *ibid.*, 191-192; 195.

carne. Que el eco del testimonio de Juan sobre el de Mateo no es pura invención, pura ficción, lo sugiere Gnllka al escribir: comportarse como el Padre, y por consiguiente, como hijo de Dios «no puede, en el contexto general del evangelio (de Mateo), separarse de la vida y de la obra de Jesús Hijo de Dios que ha hecho visible la perfección de Dios, especialmente en su Pasión (...). Por eso el deseo de perfección no es otra cosa que la *sequela*»<sup>20</sup>.

Esta enseñanza estrictamente escriturística coincide prácticamente con la que brota de nuestra reflexión teológica anterior según la cual el Hijo encarnado es el *el camino obligado*, sea de la participación por comunión con la perfección del Padre, sea de la clara percepción de lo que es todo hombre. Volveremos sobre este Cristo «camino obligado» de la moral cristiana. De momento, intentemos precisar más, a partir de Él, los contornos del amor cristiano a los enemigos.

En su oración por excelencia, el «Padre Nuestro», el Hijo nos hace pedir: «Padre, perdona nuestras ofensas como nosotros perdonamos a los que nos ofenden» (*Mt* 6, 11). Se puede decir que toda la vida terrena de Jesús fue una gran petición de perdón dirigida al Padre en favor de los hombres. Más exactamente aún: el Hijo ruega al Padre que perdone las ofensas de los hombres con los cuales se ha hecho solidario<sup>21</sup>, del mismo modo que Él perdonó las ofensas que recibió. Habiendo perdonado la negación de Pedro (*Lc* 22, 61), por ejemplo, ha sido capaz, en la Cruz, de pedir perdón para sus verdugos (*Lc* 23, 34), representantes de la humanidad pecadora a la cual estaba misteriosamente unido. Y fue escuchado (cf. *Heb* 5, 8). Padre, perdona sus ofensas como yo<sup>22</sup> he perdonado a los que me han ofendido.

Hablar de per-dón, es hablar de don en exceso, porque el perdón es amor hacia quien no lo merece, hacia el ofensor, el enemigo<sup>23</sup>. Hablar del per-dón de Jesús, es hablar ciertamente también de don en exceso, pero además de un don que toma la *forma crucis*. En el bosque de las cruces que fueron alzadas sobre el mundo antes y después de la cruz del Gólgota, ésta tiene el sentido del todo particular de ser el signo de un amor, de un servicio cuya intensidad es directamente proporcional a la ausencia de sentido que la cruz representaba en la antigüedad, y de la que Pablo se hace eco hablando de ella como de la inver-

20. *Ibid.*, 196.

21. Sin perjuicio, evidentemente, del hecho de que el Hijo no tenía pecado. Cf. *He* 4, 15; *Jn* 8, 46.

22. Mientras el creyente se inserta en el «nosotros» de la Iglesia para hacer más consistente su punto de comparación y, por ello, más eficaz su oración, el Hijo puede referirse a sí mismo y ser plenamente escuchado.

23. Para más detalles sobre la consistencia del perdón, ver las reflexiones substanciales y articuladas de J. LAFITTE, *Le pardon transfiguré*, Paris 1995, 49ss.

sión de la sabiduría humana, como de un «escándalo para los judíos» y de una «locura para los paganos» (1 Cor 1, 23)<sup>24</sup>. Podemos deducir esta afirmación de la *kénosis* del Hijo querida por el Padre por amor a los hombres pecadores (cf. Phil 2, 6-8). Por ese despojo se su «condición divina», el Hijo sirve a sus enemigos como un esclavo sirve a su amo (ἐν μορφῇ δούλου). Se puede encontrar una confirmación de este dato en la escena del lavatorio de los pies narrada por Juan (13, 1-20)<sup>25</sup>. Por razón de sus antecedentes antropológico-culturales, este gesto era en efecto considerado como un servicio de esclavo que, en la lógica interna del IV Evangelio, es la expresión anticipada del servicio de la Cruz<sup>26</sup>. Sin embargo, es interesante constatar que Judas, que ha decidido ya traicionar y vender a su maestro por algunas monedas de plata, sale del Cenáculo después del lavatorio de los pies (cf. Jn 13, 30). Jesús, pues, sabiendo todo lo que hay en el hombre (cf. Jn 6, 70; 13, 11; etc.)<sup>27</sup>, ha amado a su discípulo culpable de una falta gravísima<sup>28</sup> hasta en este servicio supremo. Cristo ha incluido en el servicio de la cruz al mismo que iba a enclavarlo dejándose coger por las astucias tenebrosas del padre del homicidio (cf. Jn 13, 30). Jesús, por tanto, ha amado no sólo a los que le aman o a los que le saludan (cf. Mt 5, 46-47), sino también a aquél que iba a traicionarlo e incluso ponerlo en la *via crucis*<sup>29</sup>.

24. Para profundizar en este punto, ver mi estudio: *Il Cristo, pienezza dell'«humanum»*. *In margine a «Veritatis Splendor»* (de próxima aparición).

25. En cuanto a lo que sigue me remito a mi libro *L'«Homme» qui divinise. Pour une interprétation christocentrique de l'existence* (BrT., 16), Montréal-Paris 1993, 193-209.

26. Notemos que, según R.H. RENGSTORF, la μορφῇ δούλου de Pablo coincide exactamente con el ser-δοῦλος de Jesús que constituye el telón de fondo del episodio del lavatorio de los pies (en *TWNT* II, 281).

27. «Wenn alle Evangelisten bezeugen, daß Jesus die Herzen der Menschen kennt, formuliert Johannes ausdrücklich, was die andern einschlußweise mitsagen; daß es hier nicht um eine natürliche Gabe von Hellseherei und Kardiagnosie geht, sondern um ein Heilswissen, das die Schuldverfallenheit und die Erlösungsbedürftigkeit den Menschen im Lichte Gottes erkennt» H.U. VON BALTHASAR, *Kennt uns Jesus-kennen wir ihn?*, Freiburg-Basel-Wien 1980, 20.

28. Sin haber cometido el pecado de Judas, los demás discípulos no tenían, como se puede probar por el curso de los acontecimientos, un amor indefectible (abandono y negación de su «Maestro»). Siendo, por tanto, pecadores, eran también objeto del amor absoluto de Jesús. Pero el caso de Judas es particularmente expresivo de la relación enemigo/perdón que aquí consideramos.

29. Por otro lado, el perdón de Jesús es de tan gran intensidad que marca, para Judas, el momento de su «salida» del Cenáculo. En presencia de tal rayo de Luz (cf. Jn 8, 12), sus ojos ya habituados a la oscuridad del pecado (cf. Jn 6, 70) han preferido los caminos del «Príncipe de las tinieblas» y la alianza con él. «Judas salió. Era de noche» (Jn 13, 30), apunta explícitamente el Evangelista. Por su parte, Schnackenburg comenta: «Das kurze Wort, mit dem der Bericht über den Weggang des Verräters schließt, sammelt noch einmal alle Dunkelheit dieses Geschehens in sich-ein wirkungsvoller Abschied (vgl. 6, 71), der für den Evangelisten aber nur zur dunklen Follie wird, von der sich das folgende Wort von der Verherrlichung Jesus abhebt», R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, III. Teil (HTHKNT., IV/3), Freiburg-Basel-Wiel 1979 (3º ed.), 38.

«¿Comprendéis lo que he hecho con vosotros?, dice Jesús después de su gesto. Vosotros me llamáis Maestro y Señor, y decís bien, porque lo soy. Pues si yo, que soy el Señor y el Maestro, os he lavado los pies, también vosotros debéis lavaros los pies unos a otros. Os he dado ejemplo para que como yo he hecho con vosotros, así hagáis vosotros» (Jn 13, 12-15). El gesto realizado por el Señor debe convertirse en el de los discípulos y, a través de ellos, de todo creyente. ¡Pero atención! Jesús no exige solamente una imitación material de su gesto, sino una participación interior del radicalismo del amor *in forma crucis*, del cual este gesto es la manifestación anticipada que se plasma después en el don del «mandamiento nuevo» del amor fraterno «como yo os he amado» (Jn 13, 34; cf. Mt 5, 45.48).

Nos preguntábamos más arriba de qué densidad debe ser el amor a los enemigos. ¿Fríó, calculador, distante, o vibrante, espontáneo, comprometido? Aquí *el límite del amor es no tener límite* porque se trata del despojamiento del Padre, en favor de todo hombre, en el despojamiento del Hijo, *kénosis* filial moldeada en las formas «mundanas» que, en razón de su sin-sentido, son las formas más expresivas de este olvido total de sí en favor del amado, sea éste traidor como Judas (cf. Jn 13, 21.30.) o fiel como «el discípulo bien-amado» (cf. Jn 19, 26), es decir, el servicio y el suplicio del esclavo del lavatorio de los pies y de la crucifixión<sup>30</sup>.

La exigencia de amar es enorme en el caso presente y sobrepasa con mucho las capacidades de todo hombre, incluidos los creyentes, de modo que, como los discípulos ante las exigencias de la pobreza propias de la *sequela*<sup>31</sup>, podemos quedar atónitos y preguntar: «¿quién puede entonces salvarse?» (cf. Mt 19, 25ss). «Fijando en ellos su mirada, Jesús les dijo: “Para los hombres, es imposible, pero para Dios todo es posible”» (Mt 19, 26).

Si volvemos, en el cuadro de este recuerdo escriturístico, a los episodios del Cenáculo y del Gólgata, asistimos a la promesa (cf. Jn 14, 16.26; 15, 7) y al don efectivo del Espíritu (cf. Jn 19, 30)<sup>32</sup>, don que la

30. Cicerón llamaba a la cruz «servile supplicium» (*In Verrem*, II, 2, 169). Ver nuestro estudio, *L'«Homme» qui divinise...*, 198, note 12.

31. Cf. J. GNILKA, *Matthäusevangelium...*, 196. Entre las exigencias de la pobreza para el Reino y las del amor de los enemigos, ¿no podría haber un vínculo profundo en el sentido de que unas y otras impliquen un olvido de uno mismo tan radical que no pueda hallar sus raíces más que en Dios mismo como lo muestra el cuerpo desnudo del Hijo crucificado (del cual se reparte incluso lo poco que le queda...) perdonando a sus verdugos (cf. Lc 23, 34)?

32. En este punto seguimos la opinión de exégetas como Hoskyns-Davey, Bampfylde, Brow, De la Potterie, etc. (contra Schnackenburg, Légasse, etc.) que ven en el «entregar el espíritu» (παρέδωκεν τοῦ πνεύματος) de Jesús el cumplimiento de la promesa hecha en Jn 7, 37-39. Sobre este punto, ver R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 333 y S. LEGASSE, *Le procès de Jésus*, t. II: *La passion dans les quatre évangiles* (LDCom..., 3), Paris 1995, 559 (con bibliografía).

gran Tradición de la Iglesia ha reconocido en el agua que brotó del costado del Hijo traspassado por la lanza del soldado (cf. *Jn* 19, 34)<sup>33</sup>. Un amor tan imponente y tan exigente como el amor a los enemigos, no puede ser vivido por los hombres más que por el *Amor personificado* que mana del lugar donde se anuda el misterio pascual o el sí del Hijo al Padre y viceversa<sup>34</sup>, es decir, el Corazón del Hijo, y pasando después de este Corazón abierto a los corazones abiertos o «de carne» (cf. *Ez* 11, 19) de los hijos e incluso de todo hombre de buena voluntad<sup>35</sup>. Es como si el Espíritu fuese el artista que, gracias a la potencia del Amor que Él es, hace surgir los rasgos filiales infundidos, por obra del Padre y del Hijo, en la piedra, convertida en maleable como la carne, del corazón de los hombres. «Lo que es imposible para los hombres es posible para Dios». Y los apóstoles del amor ilimitado como el diácono Esteban (cf. *Ac* 8, 60) y otros muchos después de él han mostrado y muestran que las promesas de Dios no son vanas.

#### IV. EL PADRE, ÚLTIMO FUNDAMENTO DE LA MORAL CRISTIANA

Con la mención del Espíritu como artesano inmediato del amor a los enemigos se plantea la cuestión del fundamento último de la moral cristiana. ¿Se debe atribuir este papel al Espíritu mismo o más bien al Hijo o al Padre o bien al Padre por el Hijo?

Un primer elemento de respuesta a esta pregunta surge del hecho de que el Espíritu es el Espíritu del Hijo en cuanto que brota del Corazón filial abierto sobre la Cruz. Más exactamente, es el Espíritu del Padre y del Hijo puesto que, como acabamos de señalar, este Corazón es el lugar del cumplimiento del misterio pascual, es decir, del Padre que, en la

33. Esta agua, símbolo del Espíritu, se vincula ordinariamente con el Bautismo como lugar del surgimiento de la Iglesia. Para numerosos testimonios patrísticos y medievales en este sentido, ver H. DE LUBAC, *Méditations sur l'Église* (Théologie 27), Paris 1954 (3.<sup>a</sup> ed.), 129; K. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, 177-235; H.U. VON BALTHASAR, *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, 260. Sobre el estado de la cuestión relacionada con la interpretación de este versículo, ver la o.c., de S. LEGASSE, 565ss. Sobre el agua como símbolo del Espíritu Santo, ver la espléndida página de CIRILO DE JERUSALEM, *Catéchèses baptismales*, 16, 11-12.16 (PG 33, 932-936.940-941).

34. Hemos desarrollado en otro lugar las grandes líneas de la consistencia exacta de este misterio donde las Tres actúan según sus funciones respectivas. Ver R. TREMBLAY, *L'homme, épiphanie du Fils*, en «StMor» 36 (1998) 47-52.

35. Como afirma claramente *Gaudium et Spes*, 22,5: «Y eso (la asociación al misterio pascual) no vale sólo para los que creen en Cristo, sino para todos los hombres de buena voluntad, en los corazones de los cuales, invisiblemente actúa la gracia. En efecto, puesto que Cristo ha muerto por todos y la vocación última del hombre es realmente única, a saber divina, debemos mantener que el Espíritu Santo ofrece a todos, de un modo que Dios conoce, la posibilidad de ser asociados al misterio pascual».

fuerza del Espíritu, resucita al Hijo (cf. *Rm* 8, 11; etc)<sup>36</sup> que se entregó a Él sobre la cruz en un Espíritu eterno (cf. *Heb* 9, 14). De esto se deduce que el Espíritu suscita y anima el actuar moral del creyente e incluso de todo hombre sobre la base de la obra del Padre y del Hijo. Ahora bien, ¿en qué consiste esta obra del Padre y del Hijo? Con esta pregunta tocamos la cuestión de la identidad del hombre llamado a comportarse moralmente en el mundo y, por tanto, la cuestión de la identidad del sujeto moral. En efecto, la obra conjunta del Padre y del Hijo *ad extra* es en los hechos constitutiva del ser del hombre. ¿De qué modo?

Retomando algunos datos mencionados precedentemente en otros contextos, podemos figurarnos esta obra de la siguiente manera. Por pura gracia, el Padre co-genera al hombre en la generación del Hijo constitutiva de su «Yo» paternal, predestinándolo así a la filiación adoptiva en el Hijo, enviado al mundo para hacerse Hombre y dejarse crucificar tras la asunción de las consecuencias de una libertad humana que buscaba divinizarse por sí misma (cf. *Gn* 3, 5).

Si el Hijo es, por su potencia creadora y re-creadora, el artesano inmediato de la constitución del hombre, sin la cual no hay evidentemente ninguna moral, el Padre es su fuente absolutamente original. En efecto, compete al Padre en última instancia la decisión, una vez más soberana y gratuita, de suscitar, para hacerlo hijo, un ser infinitamente distinto de Él que emerge de su *kénosis* primordial de donde «sale» el Hijo, y esto antes del pecado de la criatura, pero no sin prever desde siempre que el Hijo, enviado al mundo para realizar ese designio paternal, asuma este pecado para destruirlo.

A la pregunta de a quién incumbe ser el último fundamento de la moral cristiana percibida desde el ángulo de ser soporte o fuente del actuar moral, se puede responder ahora que es al Padre o bien que es al Hijo porque el Hijo hace siempre lo que el Padre quiere que haga (cf. *Jn* 4, 34; 8, 29; 10, 18; 12, 49ss; 14, 31). Es lo que sugiere, bajo otro enfoque, nuestra perícopa del Evangelio de San Mateo cuando se ve a Jesús proponer el amor a los enemigos como reflejo del modo de actuar<sup>37</sup> del Padre, que «hace salir su sol sobre los malos y los buenos, llover sobre los justos y los injustos» (*Mt* 5, 45).

## CONCLUSIÓN

Antes de finalizar estas páginas, una cuestión incluida en el título de este trabajo permanece abierta: si es verdad que el Padre es el punto

36. Cf. F.-X. DURRWELL, *Le Père. Dieu en son mystère* (Th.), Paris 1987, 140ss.

37. Tal como está descrito más arriba.



de apoyo o la referencia última de la moral cristiana percibida aquí desde el ángulo del amor a los enemigos, ¿lo es también para la moral humana percibida bajo el mismo ángulo?

La cuestión de concebir al Dios de los cristianos como última instancia del hombre y, por ello, de la totalidad de su actuar moral, ha sido tratada bajo formas diversas por la reflexión de los creyentes desde los orígenes del cristianismo. El Padre de Jesús no es un dios entre otros, y el Dios de la nueva Alianza no es distinto del Dios de las alianzas con Moisés y Noé, como pretendía, por ejemplo, la *gnosis* de diversas procedencias en tiempos de S. Ireneo. El Padre de Jesús, dice en sustancia el obispo de Lyon<sup>38</sup>, es también el Creador del universo y como tal se relaciona con todo hombre y con todo el hombre. Esta cuestión es hoy en día todavía más acuciante. Con el fenómeno actual de la «globalización», los hombres se sienten cada vez más cerca unos de los otros, tomando así una conciencia más viva, en primer lugar, de pertenecer, a pesar de sus rasgos específicos, a una sola familia, la gran familia humana, y, en segundo lugar, de proceder de un mismo Origen divino, no obstante la diversidad de nombres que se le puedan atribuir. La reciente Encíclica de Juan Pablo II *Veritatis Splendor* se hizo eco de esta nueva toma de conciencia de la universalidad y del origen trascendente de la humanidad<sup>39</sup>. En efecto, la Encíclica desarrolla, como en contrapunto a una moral de la *sequela Christi*, una moral para todos<sup>40</sup>, sabiendo que lo específicamente cristiano no anula lo humano en su consistencia propia, sino que lo respeta llevándolo a su pleno cumplimiento mediante un proceso de rectificación o de purificación y de superación que, por la gracia, lleva en sí mismo por lo demás las piedras de engarce.

Si volvemos al contenido de nuestra exposición donde, para tratar el tema confiado, hemos elegido reflexionar sobre un aspecto del actuar moral que contiene en síntesis o condensadamente la ética de Jesús (Gnilka), constatamos que el amor a los enemigos —eventualmente cualquier hombre— se origina allí donde todo lo creado tiene su origen, es decir en el corazón del misterio paternal o del despoja-

38. Respuesta que encabeza por ejemplo la *Démonstration Apostolique* (4-6/SChr., 406, 89ss) como primer artículo de la «regla de fe». Con el trasfondo de la «gnosis», se presenta aquí como la afirmación firme y vigorosa de la unicidad del Padre, «Autor de todas las cosas», «(de) nuestro mundo y, en este mundo (del) hombre».

39. Tendiendo, por el contrario, a oscurecerse en algunos ambientes a raíz de los fenómenos de la secularización, de una crítica exacerbada de la modernidad y del pluralismo de la sociedad. Cf. E. FUCHS, *Quelle universalité pour une société pluraliste? Une réflexion théologique*, en «RThPh» 128 (1996) 357-366.

40. Sobre este punto, ver R. TREMBLAY, *Cristo e la moral in alcuni documenti del Magistero* (TMF., 8), Roma 1996, 175-185.



miento de sí de donde «nace» el Hijo y, con Él pero por pura gracia, la criatura humana. Puesto que nada existe fuera de este don infinito, el amor a los enemigos, ya existente entre algunos en virtud de causas y fines humanistas, está allí ciertamente asumido, pero como lo menos está en lo más. Es lo que demuestra lo vivido por los creyentes cuando el amor a los enemigos implica, como hemos visto, una participación en el Ser del Padre en el del Hijo, una percepción del valor inabarcable de cualquier hombre más allá de su comportamiento y, en fin, una entrega *in forma crucis* en el Amor personificado, el Espíritu del Padre y del Hijo. Desde ahí se percibe que el Padre es el fundamento de la ética humana no sólo porque es Origen de todo, sino además y antes que nada porque es Padre.